
Liberaler Theologie als Theorie volkscirklichen Handelns

Wilhelm Gräb

»Volkscirkche«, das ist ein ebenso vieldeutiger wie unumgänglicher Begriff. Vieldeutig ist er, weil im Verlauf der neuzeitlichen Geschichte des Christentums, in die er zentral hineingehört, ein unterschiedlicher Gebrauch von ihm gemacht worden ist¹. Gleichwohl unumänglich ist er, weil sich in ihm die spezifischen Herausforderungen zeigen, vor denen eine Verständigung über die Lage und Aufgabe der Kirche in der gesellschaftlichen Moderne steht².

Im Begriff der Volkscirkche ist zumindest ein Doppeltes ausgedrückt. Zum einen, daß die Kirche an ihrem dem Evangelium gemäßen Auftrag festhält, Kirche für das »Volk«, im Sinne des Ganzen der Gesellschaft und aller ihrer Glieder zu sein. Zum anderen, daß sie diesen Anspruch auf die gesellschaftliche Allgemeinheit des

1. Zur Begriffsgeschichte vgl. *Wilfried Härle*: Art.: Kirche VII, in: TRE 18, S. 277-317, bes. S. 306ff.; *Volker Drehsen* und *Hermann Häring*: Art.: Volkscirkche, in: Wörterbuch des Christentums, 1988, S. 1330-1332; *Kurt Meier*: Volkscirkche 1918-1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte, ThExh 213, 1982; *Wolfgang Huber*: Welche Volkscirkche meinen wir? Ein Schlüsselbegriff gegenwärtigen Kirchenverständnisses im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, in: *ders.*: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn 1985, S. 131-145. Huber führt allerdings nicht nur die verschiedenen Bedeutungen auf, die sich mit dem Begriff der Volkscirkche, von F.Schleiermacher angefangen, verbinden konnten. Er insistiert im Blick auf die gegenwärtige Debatte ums Kirchenverständnis außerdem darauf, daß der mit dem Begriff der Volkscirkche verbundenen Tradition mit der Barmer theologischen Erklärung ein kritisches Gegenüber entgegengestellt sei. Recht eigentlich erklärungsbedürftig in den Ausführungen Hubers bleibt deshalb genau der Sachverhalt, daß ihm der Begriff der Volkscirkche, obwohl er in der Barmen-Perspektive seine tragende Bedeutung verloren habe, als »Hilfsbegriff« vorerst dennoch vonnöten bleibt. Worin liegt diese Nötigung? M.E. genau darin, daß der Begriff der »Volkscirkche« im Unterschied zu dem in der Barmen-Perspektive formulierten Begriff der »Gemeindekirche« die gesellschaftliche Allgemeinheit des Christentums zur Darstellung bringt.
2. Vgl. *Trutz Rendtorff*: Volkscirkche in Deutschland, in: *Carsten Nicolaisen*: Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der Internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981, Göttingen 1982, S. 290-318; *Wenzel Lohff* und *Lutz Mohaupt* (Hg.): Volkscirkche – Kirche der Zukunft?, Hamburg 1977.

Christentums heute nur einlösen kann, indem sie allen, für die sie da ist, zugleich das Recht der subjektiv vornehmbaren Wahl und Gestaltung ihres Selbstverhältnisses zur ihr überläßt. Volkskirche also zugleich als Kirche durch das »Volk«. Kirche als das Ensemble der selbständigen einzelnen, der Gemeinden und Gruppen, die sich selber zum Zentrum ihrer Beziehung zur organisierten Kirche machen, die sich selber wählend verhalten zu deren Angeboten, die nur partiellen Gebrauch machen von ihren Sinndeutungsmustern und Lebensritualen. In dieser Variante bezeichnet der Begriff der Volkskirche dann nicht nur die weltanschauliche Konkurrenzsituation, in die die Kirche mit ihrem Anspruch auf gesellschaftliche Allgemeinheit faktisch hineingeraten ist. Das tut er auch. Er bezeichnet nun vor allem die entscheidende Differenz zwischen der durch die organisierte Kirche objektiv vorgegebenen und praktizierten religiösen Deutungskultur und dem Gebrauch, den die einzelnen ganz oder teilweise oder gar nicht davon machen. Mit einer direkten Entsprechung zwischen den religiösen Deutungsvorgaben der kirchlichen Institution einerseits und der religiösen Selbstdeutung der Menschen andererseits, ist in der Volkskirche jedenfalls nicht zu rechnen. Die Gottesdienste der Kirche, ihr Unterricht, ihre Seelsorge, kirchliche Sitte und kirchlicher Brauch werden als eine institutionell vorgegebene, überlieferte Fremdzuschreibung an die eigene Identität angesehen, die nicht mehr quasi-selbstverständlich übernommen, sondern bestenfalls in einem selbstreflexiven Prozeß und damit immer auf individuell modifizierte bzw. gruppenspezifische Weise angeeignet wird³.

Sofern die Kirche den Anspruch festhält, Volkskirche in dem Sinne zu sein, daß sie die gesellschaftliche Allgemeinheit des Christentums zur Darstellung bringt, steht sie heute jedenfalls unumgänglich zugleich vor der Aufgabe, diesen Anspruch mit einem allseits verbreiteten, wenn auch jeweils mehr oder weniger ausdrücklichen, wie auch mehr oder weniger kirchenkritischen, religiösen *Selbstdeutungsinteresse* zu vermitteln. Volkskirchliches Handeln kann in einem offensiven Sinne dieses Begriffs somit gleichsam als das Projekt solcher Vermittlung zwischen den Sinnvorgaben und religiösen Deutungszuschreibungen der Institution und dem subjektiv wählenden Umgang damit verstanden werden. Dieses Programm bleibt dem volkskirchlichen *Handeln* dann aber keineswegs äußerlich. Wer für solches Handeln Verantwortung trägt, alle also, die kirchliche Leitungs- und Amtsfunktionen innehaben, müssen vielmehr mit ihrer Predigt, mit ihrem Unterricht, mit ihrer

3. Eindrückliche Belege für diese These liefert die EKD-Studie »Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule«, Gütersloh 1991, S. 60ff.; außerdem: *Franz Xaver Kaufmann, Walter Kerber und Paul M. Zulehner: Ethos und Religion bei Führungskräften*. München 1986; zuletzt: *Helmut Barz: Postmoderne Religion – am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern (Teil 2 des Forschungsberichts »Jugend und Religion« im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland)*, Opladen 1992.

Seelsorge dieser Situation in spezifischer Weise Rechnung tragen. Sie müssen die Reflexion eben darauf anstrengen, daß der Geltungsanspruch dessen, was in der Kirche gesagt und getan wird, sich nur dann zugleich subjektiv bewährt, also individuell eingelöst wird, wenn es in der Perspektive der eigenen Lebensführung, der eigenen Lebenserfahrung, seine Erschließungskraft unter Beweis stellt.

Weil das so ist, weil kirchliches Handeln als volkshkirchliches Handeln unter diesen spezifischen Herausforderungen der modernen sozio-kulturellen Lage steht, in die die Erfahrungssubjektivität in religiösen Dingen überhaupt ihr Recht einfordert, braucht dieses volkshkirchliche Handeln aber auch eine ihm entsprechende Theologie. Nicht jede Theologie jedenfalls dürfte angesichts dieser spezifischen Herausforderungen, vor denen die kirchliche Verkündigung angesichts der heute dominanten Verfassung unseres bewußten Lebens steht, in eine ihr wirklich dienende Theorie überführbar sein. Daß die liberale Theologie sich sowohl diesen Herausforderungen verdankt⁴, als auch diese orientierungspraktische Leistung für das volkshkirchliche Handeln am ehesten zu erbringen vermag, soll im folgenden gezeigt werden. Es empfiehlt sich dabei einmal der Rekurs auf ihre Klassiker, zum anderen eine Gliederung in drei Teile, die auf drei Fragen Antwort zu geben versuchen: 1. Wie sind die praktischen Herausforderungen, vor die sich liberale Theologie gestellt sieht, des näheren zu bestimmen? 2. Welches Kirchenverständnis entwickelt sie zu deren Bewältigung? 3. Wie also ist das Theologieprogramm liberaler Theologie in kirchenpraktischer Sicht zu charakterisieren?

I. Die praktischen Herausforderungen

»Die Zeit der alleinseligmachenden Einheitskirche, des einheitlichen geistigen Lebens und des alle umspannenden Dogmas hatte ihr Großes und Gewaltiges. Aber sie ist unwiederbringlich vorbei. Dann aber gibt es nur die Zeit der staatsfreien, auf den religiös-ethischen Wetteifer allein beschränkten Kirche mit dogmatischer und kultischer Beweglichkeit innerhalb der Grenzen des niemals schlechthin sicher formulierten christlichen Gemeingeistes«⁵. Mit diesen Sätzen hat E.Troeltsch die praktischen Herausforderungen bezeichnet, auf die eine liberale Theologie der Kirche antwortet. Auch reflektieren sie deren Entste-

4. Vgl. *Trutz Rendtorff*: Wiederentdeckung der Aufklärung? Die Wirksamkeit der liberalen Theologie im gegenwärtigen deutschen Protestantismus, in: *Hans J.Schultz (Hg.): Kontexte 2*, Stuttgart 1966, S. 75-82; *Friedrich Wilhelm Graf*: Art.: Liberale Theologie, in: EKL, 1990, S. 86-98.
5. *Ernst Troeltsch*: Schleiermacher und die Kirche, in: *Schleiermacher. Der Philosoph des Glaubens. Sechs Aufsätze und ein Vorwort von Friedrich Naumann (Moderne Philosophie Bd.6)*, Berlin 1910, S. 9-35, S. 35.

hungszusammenhang in gesamtulturellen Veränderungen. Liberale Theologie sieht sich veranlaßt durch jene Epochenwende, die, aufs Ganze des kulturellen Wandels hin gesehen, die religiösen Folgen der Aufklärung für die gesellschaftliche Moderne bezeichnet⁶.

Auf das Verlustkonto sind im Zeichen der kulturellen Entwicklung zur Moderne zu setzen: 1. die Geschlossenheit kirchlicher Kultur, der Zerfall der »alleinseligmachenden Einheitskirche«. Statt dessen erscheint nun auch die Kirche im Plural konfessioneller Kirchentümer. 2. ist es vorbei mit dem »einheitlichen geistlichen Leben«. Statt dessen finden sich die Kirchen integriert in die Konkurrenzsituation einer Pluralität ethisch-religiöser, weltanschaulicher Orientierungen. 3. ist es vorbei mit dem »alle umspannenden Dogma«. Es finden sich die kirchlichen Lehrgrundlagen vielmehr herabgesetzt zu bloß partikularer, die Identität des jeweils eigenen Kirchentums sichernder Gültigkeit. Vor allem aber sehen sie sich konfrontiert mit höchst unterschiedlichen Möglichkeiten ihres subjektiven Verständnisses.

Dieser Verlustanzeige steht jedoch eine mindest so eindruckliche Gewinnrechnung gegenüber. Gewonnen ist 1. die »staatsfreie, auf den religiös-ethischen Wettstreit allein beschränkte Kirche«, ihre religiöse Selbständigkeit also, der ihr selbst bekömmliche Verzicht auf das staatlich legitimierte Weltanschauungsmonopol. Nun muß sie sich auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten durch die ihr eigene Attraktivität behaupten. Möglich geworden ist 2. eine »mit dogmatischer und kultischer Beweglichkeit« existierende Kirche, eine Kirche also, die ihre traditionellen Lehrgehalte und ihre religiösen Lebensformen applikationsfähig zu halten vermag auf die Herausforderungen und Erwartungslagen der eigenen Zeit. Eine Kirche, die weiß, daß mit der institutionellen Verbindlichkeit ihrer Lehre und mit der liturgischen Ordnung ihres Gottesdienstes über deren subjektives Verständnis und deren situativ wechselnde Gestaltung nicht schon entschieden ist, beides vielmehr den Ort individueller Freiheit braucht. Möglich geworden ist schließlich 3. eine Kirche, die ihre Identität nicht auf autoritativ-lehrmäßige Weise, sondern über die freie Einsicht in die tragenden Elemente ihres eigenen Tradierungszusammenhangs zu bewahren vermag. Was mit der Kirche noch verträglich ist, bzw. was ihren Rahmen sprengt, darüber entscheidet nicht die Handhabung eines Lehrgesetzes, sondern das Befinden darüber, ob es sich noch in den »Grenzen des niemals schlechthin sicher formulierten christlichen Gemeingeistes« bewegt. Eine selber immer subjektiv gebrochene, ans historische Urteil gebundene Norm also, die

6. Vgl. *Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in: *Paul Hinneberg (Hg.): Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abteilung IV, Berlin und Leipzig 1906, S. 253-458; *Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München und Berlin 1906; *Hermann Lübbe: Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

aber gerade so viel Raum für relative Abweichungen von sich, somit auch für produktive, angesichts der religiösen Lage gebotene Weiterentwicklungen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens gibt.

Es sind diese zwei mal drei Punkte, die in kritischer wie in konstruktiver Hinsicht die Fixpunkte einer sich in der kulturellen Entwicklung zur gesellschaftlichen Moderne selber verortenden liberalen Theologie der Kirche bezeichnen. Es sind diese Fixpunkte alle von genau der Art, daß sich in ihnen die dogmatisch-theologischen und die soziologisch-organisatorischen Probleme miteinander verschlingen. Dieser Sachverhalt gehört denn auch gleichsam in den Ansatz des liberalen Theologieprogramms selber⁷. Dem hat bereits Schleiermacher auf prägnante Weise Ausdruck verliehen⁸.

Schleiermachers Stellung zur Kirchenfrage war für Troeltsch in jeder Beziehung vorbildlich. Gewiß, die Probleme, denen Troeltsch die Kirche im Leben der eigenen Gegenwart ausgesetzt sah, waren ihm, längst vor der Katastrophe des 1.

7. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 15.

8. Schleiermachers Grundeinsicht, die für das neuprotestantische Kirchenverständnis der liberalen Theologie insgesamt höchst folgenreich werden sollte, bestand eben darin, daß er die Kirche einer doppelten, dabei aber in sich vermittelten Betrachtung zugänglich gemacht hat. Er hat die Kirche zum einen kulturtheoretisch verstanden, als ausdifferenziertes, gesellschaftliches Teilsystem, als institutionalisierten Ort religiöser Kommunikation in der Gesellschaft. Und er hat die so kultursoziologisch in den Blick genommene Kirche zugleich beziehbar zu halten vermocht auf ihr theologisches Verständnis, wonach sie es ist, die die Teilhabe jedes einzelnen in der geschichtlichen Welt des Christentums an dem durch die Person Jesu heraufgeführten Heilsgeschehen vermittelt. Als die im Prozeß der modernen Gesellschaftsgeschichte ausdifferenzierte Religionsgesellschaft verschafft sie je gegenwärtig zugleich die Teilhabe am Ursprungsgeschehen des christlichen Glaubens, ist sie die seiner historischen Vermittlung unabdingbar dienende Tradierungsinstitution. Troeltsch wußte sich dieser Schleiermacher'schen Grundeinsicht in das mit der modernen Gesellschaftsgeschichte vermittelte Kirchenverständnis durchweg verbunden. Seine eigenen Überlegungen galten der – in ihrer Brisanz freilich keineswegs zu unterschätzenden – Frage, wie der Schleiermacher'sche Ansatz im Kirchenverständnis angesichts einer religiös-gesellschaftlichen Lage auszuformulieren ist, deren Differenzierungsgrad sich enorm gesteigert hat und in der die Kirche sich als Tradierungsinstitution des christlichen Glaubens mit einer das Wirklichkeitsverständnis der Menschen prägenden Kraft immer weniger zu behaupten vermag. Zu Schleiermachers Grundeinsicht in die an eine empirische Ekklesiologie gestellten theoretischen Anforderungen vgl. *Hans-Joachim Birkner*: Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhange seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964; *Trutz Rendtorff*: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966, S. 115-167; *Wilhelm Gräß*: Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers, Göttingen 1980.

Weltkriegs, allein schon durch die Steigerung des gesellschaftlichen Differenzierungsgrades, durch die Industrialisierung, durch die technologische Dynamisierung, durch die Demokratisierung und Mobilisierung der Bevölkerung, noch einmal ungleich schärfer geworden⁹, sowohl in organisationssoziologischer wie deshalb auch in dogmatischer Hinsicht. Bekanntlich war es dann erst recht die institutionelle Auflösung des landesherrlichen Kirchentums in den Folgen der politischen Revolution, am Beginn der Weimarer Republik, die die Volkskirchenthematik auf breiter Front in die Diskussion brachte¹⁰. Desungeachtet zeigt gerade der paradigmatisch gemeinte Rückgriff Troeltschs auf Schleiermachers Stellung zur Kirchenfrage, daß es hier um das epochale Programm einer Theologie der Kirche nach der Aufklärung geht. Es zeigt sich auf dieser Linie auch, weshalb der Begriff der liberalen Theologie nicht als Parteibezeichnung taugt bzw. als Fremdbezeichnung¹¹ zurecht abgelehnt wurde. Denn, wie immer man schließlich zu ihren Ergebnissen stehen mag, für eine sich in der gesellschaftlichen Situation der Moderne begreifende Kirche ist sie von unumgänglicher Relevanz.

So kann Troeltsch nun zunächst – im Blick auf das Außenverhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft – auf der Linie Schleiermachers als liberales Grundmotiv die organisatorische und funktionale Trennung von Staat und Kirche geltend machen. Nach außen hin gesehen kommt die Kirche zu stehen als Ort der Sinndeutung und Gesinnungsbildung im religionsneutralen, auf die rechtlichen Ordnungen und die Wohlfahrtsbedingungen des menschlichen Daseins beschränkten Verfassungsstaat. Schwieriger ist es mit dem liberalen Motiv in der Frage nach der Gestaltung der selbständig werdenden Kirche nach innen, hinsichtlich der ihr eigenen Organisationsform. Hier war Schleiermacher für Troeltsch gerade deshalb vorbildlich, weil er sich zeitlebens an einem Konflikt abgearbeitet hat. Es war dies schließlich der Konflikt, in dem zur Debatte stand und steht, ob es liberale Theologie zu einer orientierungspraktischen Theorie der Kirche überhaupt bringen kann.

Für Troeltsch war es besonders spannend und es ist dies erst recht im Blick auf die religiöse Lage unserer eigenen Gegenwart, daß der junge Schleiermacher ein im

9. *Ernst Troeltsch: Das Wesen des modernen Geistes*, in: *ders.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hans Baron (Hg.), 2. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1925), Aalen 1981, S. 297-337; zu der vielfach parallel verlaufenden Geschichte des politischen Liberalismus vgl. *Dieter Langewiesche: Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1988.
10. Vgl. *Kurt Meier*: (wie Anm. 1). Prägnant vorgeführt findet man das liberal-theologische Volkskirchenprogramm durch *Otto Baumgarten: Der Aufbau der Volkskirche*, Tübingen 1920.
11. Vgl. *Hans-Joachim Birkner: »Liberale Theologie«*, in: *Martin Schmidt und Georg Schwaiger (Hg.): Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1976, S. 33-42.

Grunde kirchenloses Projekt religiöser Gemeinschaftsbildung, die Vorstellung einer Religion ohne Institution, entwerfen konnte¹². In frei fließender Gemeinschaftsbildung, flüchtig, am momentan sich entzündenden religiösen Interesse haftend, durch wechselseitige Kommunikation, durch gemeinsames Engagement sich bildend, um besonders anregende einzelne gruppiert, so will religiöses Leben erfahrbare Gestalt gewinnen. »Kein Priester und kein Prediger soll bevormunden ... Kein Symbol und kein Dogma soll den Ausdruck des inneren Erlebens zwingen.«¹³ Autonomie also in religiösen Dingen überhaupt. Das Recht nicht nur auf die eigene religiöse Erfahrung, sondern auch auf deren Deutung. Das Recht also, sich auch in religiösen Dingen des eigenen Verstandes, der eigenen Einsicht zu bedienen. Gemeinschaft somit allenfalls als wiederum frei, aus der Entdeckung gemeinsamer Interessen, wahlverwandtschaftlicher Beziehungen sich bildend¹⁴. Also, darum nun soll es gehen, daß ich z.B. mit dem dicken Kirchentagsprogramm in der Hand aus dem Markt der religiösen Möglichkeiten auswähle, mir mein eigenes Programm erstelle und so vielleicht an diesem Stand, bei jener Rednerin, bei dieser Diskussion oder bei jener Meditationsgruppe die Kirche finde, die ich haben will.

Troeltsch hat genau gesehen, daß diesem Verständnis von Kirche als einer sich auf dem Gruppenengagement und der individuellen Deutungsaktivität religiösen Erlebens aufbauenden Religionsgesellschaft, starke, in die Zukunft weisende Kräfte gehören. Auch war er der Meinung, daß sich genau damit das liberale Grundmotiv einer Anerkennung individueller Freiheitsrechte und pluraler Lebensdeutung am Ort der Religion auf erfahrbare Weise Geltung verschafft. Ebenso hat er jedoch gesehen, daß das liberale Grundmotiv in dieser Radikalität sowohl aus theologischen wie aus soziologischen Gründen nicht allein stehen kann. Statt Schleiermachers frühe Einsicht in die aus der intersubjektiven Mitteilung religiösen Erlebens sich auf höchst flüchtige Weise formierende Religionsgesellschaft stark zu machen, hat Troeltsch deshalb gerade auf die fortschreitende Verkirchlichung der Theologie Schleiermachers abgehoben.

Er betonte, daß auch schon der junge Schleiermacher es im Grunde eingesehen habe, daß sein Ideal einer sich aus der Kraft religiöser Autonomie bildenden Religionsgesellschaft, einen »aristokratischen Rückgang auf kleine Kreise erregter Seelen« und damit kirchenpraktisch den »Verzicht auf die religiöse Durchdringung und Erziehung der Volksgemeinschaft«¹⁵ hätte zur Folge haben müssen. Als »pä-

12. *Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, 4. Rede, S. 125-234 (OP).

13. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 21.

14. Zur ungebrochenen Aktualität gerade der frühen ekklesiologischen Notizen Schleiermachers vgl. *Wilhelm Gräß: Institution und Individuum. Überlegungen zur Diagnose der modernen Religionskultur*, in: PTh 19/1990, S. 255-269.

15. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 22.

dagogisches Hilfsinstitut« zumindest sollte auch dem jungen Schleiermacher die »große Volkskirche« unentbehrlich bleiben, nicht Selbstzweck zwar, wohl aber Erziehungsanstalt für die »wahre Kirche, die nichts ist, als der frei und fließend um wechselnde Zentren die Gläubigen sammelnde, von Christus ausstrahlende Gemeingeist der Christenheit«¹⁶.

Diese pädagogische Rechtfertigung der Volkskirche bei zugleich sachlich-theologischem Vorbehalt sollte jedoch noch nicht alles sein. Troeltsch ging es vielmehr darum, geltend zu machen, daß Schleiermacher zunehmend die unersetzbar konstitutive Funktion der institutionell organisierten Volkskirche auch noch für die frei flottierende, sich um wechselnde Zentren gruppierende, in die Entscheidungskompetenz des religiösen Subjekts fallende Gemeinschaftsbildung erkannte. Ist die organisierte Kirche nicht der historische Träger des »von Christus ausstrahlenden Gemeingeistes«? Sorgt sie also nicht auch für den Stoff, aus dem sich die religiöse Subjektivität, freilich in der Autonomie ihres Entscheidens, aber doch auf gehaltvolle Weise immer noch nähren kann? Weil dies doch in der Tat so ist, deshalb sollte es auch Schleiermacher, nachdem er in die preußische Landeskirche hineingewachsen war und führende Stellungen in ihr übernommen hatte, so gehen, daß er »den Volkskirchen eine größere Bedeutung zuerkennen (mußte) und das mächtig in ihnen aufgesammelte historische Leben fruchtbar machen lernte«¹⁷. Es mußte dann die organisierte Kirche als ein unverzichtbarer Typ der Vergesellschaftung von Religion wieder in den Blick geraten, als die normativ-substantielle Basis ihrer Individualisierung gleichsam. Volkskirche sollte sie nun in dem Sinne sein, daß sie verstanden werden kann als eine auf der Basis ihrer Lehrgrundlagen sich objektiv steuernde, den Individuen in ihrer religiösen Selbstdeutung immer schon vorgeschaltete, weil diese als gehaltvolle allererst ermöglichende Tradierungsinstitution. Als so verstandene Volkskirche fällt sie schließlich mit der »tatsächlichen Kirche« zusammen, ist sie die Kirche, wie sie als preußische Landeskirche z.B. historisch geworden und faktisch da ist, als eine »rechtlich und amtlich, parochial und konsistorial« geordnete Organisation¹⁸. Dergestalt ist sie Volkskirche als Kirche für das »Volk«, nimmt sie ihren Auftrag zur öffentlichen Ausrichtung des Evangeliums gerade dadurch wahr, daß sie mit ihren Ämtern und Mitgliedschaftsregelungen selber als gesellschaftliche Großorganisation existiert.

Wo aber bleibt dann das liberale Profil dieser Kirchentheorie? Es geht nicht gänzlich verloren. Aber in hohem Maße aufschlußreich ist doch, daß Troeltsch vor allem daran interessiert war, eben dieses liberale Profil nicht alternativ stehen zu lassen zu der sich aus ganz anderen Quellen speisenden Theorie des real existierenden Kirchentums. Wo es bei Schleiermacher zunächst so zu sein schien, daß

16. Ebd. S. 22; vgl. Schleiermacher: Religion (wie Anm. 12), S. 199-203 (OP).

17. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 23.

18. Ebd.

sich das liberale Motiv im Gedanken einer aus dem Mitteilungsinteresse religiösen Erlebens selber hervorgehenden, der institutionellen Vermittlung eines historisch etablierten Kirchentums gerade nicht bedürftigen Geistgemeinschaft zur Geltung bringt, nannte Troeltsch dies jedenfalls einen »unpraktischen Gedanken«¹⁹.

Das sollte nun jedoch für Troeltsch nicht heißen, daß er gänzlich zu verabschieden wäre. Es kommt nur darauf an, diesen »unpraktischen Gedanken« durch seine konstitutionelle Einbindung in die verfaßten Kirchen praktisch werden zu lassen. Es ist der urliberale, aber »unpraktische Gedanke« der fließenden Gemeindebildung nun »so tief als möglich in die Gemeinden der Volkskirche« hineinzubilden²⁰. Die praktische Konsequenz ist dann die Stärkung des demokratischen Elements im Verständnis der Volkskirche, die Akzentuierung ihres Sinnes als einer Kirche nicht nur für das »Volk«, sondern immer auch durch das »Volk«, gestaltet aus dem Mitteilungsinteresse der Subjekte, die sie an ihrer empirischen Basis auf unterschiedliche Weise bilden. Es wird dann eine Volkskirche sein, die »nach Möglichkeit aus freien selbständigen Gemeinden mündiger Christen«²¹ besteht, eine Kirche also, in der Individualität und Sozialität, Autonomie und Solidarität gleichermaßen freigesetzt und gefördert werden.

Die ganze Art, in der Troeltsch das Thema »Schleiermacher und die Kirche« behandelt hat, beleuchtet treffend eine eigentümliche Ambivalenz in den das liberale Kirchenverständnis provozierenden praktischen Herausforderungen überhaupt. Zunächst wird als liberales Motiv gerade die Distanz, ja Polemik gegen das rechtlich verfaßte, gesellschaftlich organisierte Kirchentum notiert. Statt Eingliederung in das überlieferte, durch seine Lehrgrundlagen definierte, konfessionell geprägte Kirchenwesen, nun gerade das Pochen auf der religiösen Selbständigkeit und Entscheidungsfreiheit des Individuums, die Einsicht in die Unentlastbarkeit der Subjektivität in religiösen Dingen überhaupt. Sodann jedoch und genauso energisch die durch historische Erfahrung und soziologische Grundannahmen belehrte Skepsis, daß es damit allein nun religionspraktisch tatsächlich gehen könnte. Der auf sich selbst gestellte religiöse Individualismus verlangt zwar Anerkennung als eine unumgängliche Folge des nachaufgeklärten religiösen Autonomiebegehrens. Dergestalt meldet er sein Recht auch allenthalben, vor allem gegenüber den Vorgaben der kirchlichen Institution an. Aber er bringt es seinerseits allein durch sich selber nicht zu einer interpersonal plausiblen religiösen Deutungskultur, nicht zu einer stabileren Gemeinschaftsbildung, nicht zu einer solidarischen Praxis und erst recht nicht zu einer geschichtlich dauernden, die gesellschaftsöffentliche Wirksamkeit der Religion sichernden Kirchenorganisation.

19. A.a.O., S. 24.

20. Ebd.

21. Ebd.

Deshalb der liberale Kompromiß²². Ein Kompromiß, der so aussieht, daß die liberalen Grundforderungen auf religiöse Entscheidungsfreiheit und selbstbestimmte Gemeinschaftsbildung festgehalten, aber dann nicht gegen die organisierte Kirche gewendet, sondern in diese selber integriert werden. Um die Verbreiterung des individuellen Freiheitsspielraumes und die Ermöglichung solidarischer Gruppenaktivität geht es dann in den aus ganz anderen Kräften aufgebauten, rechtlich verfaßten Volkskirchen.

Troeltsch sprach vom »Aufsuchen der mittleren Linie«²³, worin er denn auch nicht nur ein theologisches, sondern zunächst und vor allem ein organisatorisches Problem sah, ein kirchenstrategisches Problem der behutsamen Vermittlung des gesellschaftlich dominant gewordenen Individualismus und Pluralismus in die aus den Kräften des einheitskulturellen, dogmatischen Zeitalters aufgebauten Volkskirchen²⁴.

II. Das Kirchenverständnis

Der liberale Kompromiß ist jedoch keineswegs nur ein organisatorisches, praktisches Problem. Es greift tiefer, auf den Begriff der Kirche, auf deren Theologie selber durch. Das war auch Troeltschs Auffassung. Es sollte die Tatsache, daß Schleiermacher »eine neue soziologische Begriffsbildung auf dem Gebiete des religiösen Gemeinschaftswesens«²⁵ in Vorschlag gebracht hat, für die Theologie der Kirche selber höchst folgenreich sein. Wenn nämlich die Kirche auch im Rahmen einer Soziologie des Christentums verstanden werden kann und muß, dann ist damit der dogmatische Begriff der Kirche als einer übernatürlichen, auf die Stiftung Christi, auf sein Wort und Sakrament gegründeten Heilsanstalt aus seiner alles beherrschenden Stellung verdrängt. Die Auflösung oder zumindest Ermäßigung bzw. Umdeutung dieses dogmatischen Kirchenbegriffs ist denn auch die entscheidende Leistung liberaler Theologie für eine Theorie volkscirchlichen Handelns. Sie muß als die konzeptionelle Ermöglichung derjenigen organisationspragmatischen Offenheit anerkannt werden, die die Kirche zu einem anpassungsfähigen Umgang mit

22. Auf die »Volkskirche als Kompromißinstitut« steuert denn auch insgesamt die vorzügliche Interpretation des Troeltsch'schen Kirchenverständnisses durch *Volker Drehsen* zu: *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt der christlichen Religion*, Gütersloh 1988, S. 586-612.
23. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 26.
24. Vgl. *Ernst Troeltsch: Religiöser Individualismus und Kirche* (1910), in: *ders.: GS II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Neudruck der 2. Aufl. 1922), Aalen 1962, S. 109-133.
25. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S.30.

den pluralen Formen des religiösen Entscheidungsindividualismus und des gruppenspezifischen, ethischen-religiösen Engagements überhaupt erst fähig macht. Erst wo der dogmatische Begriff der Kirche als einer übernatürlichen, mit dem Offenbarungsgeschehen selber gesetzten Stiftung Christi zumindest erheblich abgeschwächt ist, wo die Kirche selber in ihrem historisch-soziologischen Entstehungszusammenhang als eine relative Größe gesehen und mit anderen religiösen Organisationsformen in Geschichte und Gegenwart vergleichbar wird, wird die Öffnung der Kirche für den religiösen Individualismus und Pluralismus in einem nicht nur schicksalhaften, sondern offensiv-programmatischen Sinne möglich. Es wird dann etwa ein Konzept kirchlichen Handelns möglich, wie es Troeltsch dem erstarrten Kirchentum seiner Zeit empfohlen hat. Danach kann es selber nur gewinnen, wenn es das sozialreformerische Engagement der Sekten und den religiösen Individualismus der Mystik nicht ausgrenzt, sondern sich zu integrieren versucht²⁶.

Das spezifisch liberale Profil im Verständnis volkskirchlichen Handelns dürfte jedenfalls genau darin liegen, daß dieses den traditionell dogmatischen Kirchenbegriff nicht mehr auf den Umgang mit dem modernen religiösen Individualismus unmittelbar durchschlagen läßt. Statt das dogmatische, an Schrift und Bekenntnis orientierte Selbstverständnis der Kirche zugleich zum normativen Steuerungsprogramm für ihren Umgang mit den individuell vielgestaltigen Positionen religiöser Selbstausslegung und Gemeinschaftsbildung zu erklären, zielt liberale Theologie vielmehr auf ein solches Selbstverständnis kirchlichen Handelns, das diesen Positionen auf diskutabile, also problemoffene Weise in der Kirche selber ihren Platz zu geben vermag.

Es wird dieses liberale Profil deshalb besonders gut deutlich, wenn man sich kurz ein konkurrierendes Kirchenverständnis vergegenwärtigt. Erinnerung sei an das durch die kulturelle Entwicklung zur Moderne ebenso hervorgerufene, aber nun im reaktionären Gegenzug auf zumindest regionale religiös-weltanschauliche Homogenität setzende Modell volkskirchlichen Handelns. Es ist das Programm der »freien lutherischen Volkskirche«, das Theodosius Harnack, gerichtet vor allem gegen die Unionsfreunde und gegen den parteiliberalen, nationalkirchlich gesonnenen Protestantenverein, 1870 vorgelegt hat²⁷. Es macht ebenfalls die liberale Kernforderung der Trennung von Staat und Kirche geltend. Sie erst sichert der Kirche religiöse Unabhängigkeit und Selbstständigkeit. Diese Freiheit soll sie nun aber gerade durch ihre sowohl dogmatische wie organisatorische Selbstgestaltung

26. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: *ders.*: GS I (3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922), Aalen 1977, S. 982f.

27. Vgl. Volker Drehsen: Konfessionalistische Kirchentheologie. Theodosius Harnack (1816-1889), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2/1, Gütersloh 1992, S. 146-181.

nutzen, was ihr nur auf der Basis ihrer eigenen, in der Hl.Schrift und dem reformatorischen Bekenntnis vorgegebenen Lehrgrundlage soll möglich sein können. Auch dieses, dem konfessionellen Luthertum²⁸ verpflichtete Volkskirchenprogramm zielt auf die Öffnung der Kirche für das Volk, für das Ganze der Gesellschaft und alle ihre Glieder. Nicht bloß Kirche der Priester und Theologen soll sie sein, nicht bloß Kirche der sog. Gebildeten und auch nicht bloß Kirche eines besonderen Kreises von wahrhaft Gläubigen. Von ihrem biblischen Auftrag her, der der Verkündigung des Evangeliums an alles Volk gilt, muß es ihr vielmehr um die Missions- und Erziehungsarbeit auch am ganzen Volk gehen, um seine Bildung zum »Volk Gottes«²⁹. Um dieser dem Ganzen der Gesellschaft geltenden Missions- und Erziehungsarbeit willen, hebt dieses Programm einer »freien, organisierten, lutherischen Volkskirche« sogar darauf ab, daß es der ganzen Mannigfaltigkeit »individuell und volkstümlich bedingter Typen und Gestaltungen« religiösen Lebens Rechnung zu tragen gilt. Es findet also auch der Pluralismus unterschiedlicher Frömmigkeitsstile und die – nach Harnacks Beobachtung – neuerdings verbreitete Forderung nach einer verstärkten Anerkennung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts der Gemeinden wohlwollende Beachtung. Dennoch, all diese Phänomene der modernen religiösen Lage kommen nur als dasjenige in Betracht, was es nun gezielt zum Gegenstand eines an Schrift und Bekenntnis orientierten kirchlichen Handelns zu machen gilt. Es ist das Material, das es erziehend und belehrend mit dem durch Schrift und Bekenntnis festgelegten christlichen Wirklichkeitsverständnis durchzuprägen gilt. Deshalb, so Harnack, muß die Realisierung dieses Volkskirchenprogrammes an dem Punkte ansetzen, »der auch die Grundlage des Volks- und Staatlebens bildet, an dem Hause und der Familie... Ihr Charakteristikum ist die Kindertaufe mit ihren Konsequenzen für die Getauften, für die taufenden Eltern, und für die taufende Kirche«³⁰. Somit ist dann auch das »christliche Haus... der Angelpunkt und Zielpunkt ihrer Pädagogie«. Die christliche Familie ist die »göttlich angewiesene Operationsbasis für die Ausrichtung ihres Völkerberufs«³¹. Wie schließlich die vor allem auf die Neugestaltung der Konfirmationspraxis zielenden Hinweise zeigen, ist es das Programm eines volkchurchlichen Handelns mit einer primär volkspädagogischen, an patriarchalen Leitvorstellungen orientierten Ausrichtung. Kirche ist Volkskirche als religiös-

28. Zu dessen historischer Rekonstruktion vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*: »Restaurations-theologie« oder neulutherische Modernisierung des Protestantismus? Erste Erwägungen zur Frühgeschichte des neulutherischen Konfessionalismus, in: *Wolf-Dieter Hauschild (Hg.): Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1991, S. 64-109.
29. *Theodosius Harnack*: Die freie lutherische Volkskirche, 1870, S. 95 und 153.
30. A.a.O., S. 103.
31. Ebd.

moralische Erziehungsanstalt für das Volk. In der Wahrnehmung dieser Aufgabe muß sie inzwischen zwar immer auch damit rechnen, daß sich das Recht der Subjektivität auf die eigene Gestalt religiöser Selbstaulegung und das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinden gegen sie geltend macht. Daran hat sie sich dann jedoch gerade mit ihrer Erziehungsanstrengung abzarbeiten. Ziel muß immer sein die Durchsetzung des ethisch-religiösen Normierungsanspruchs der durch Schrift und Bekenntnis gesteuerten Kircheninstitution auf die Glaubensauffassungen und die Lebensführungspraxis der Kirchenmitglieder. Auf keinen Fall darf die Kirche sich auf den modernen Individualismus dergestalt einlassen, daß er auf ihr eigenes theologisches Selbstverständnis Einfluß gewinnt und in der Praxis ihres Umgangs mit den Menschen sein Recht behält.

Genau dies liegt demgegenüber jedoch im Grundimpuls liberaler Theologie. Statt liberale Prinzipien nur insoweit anzuerkennen, als sie dem normativ-dogmatischen Erziehungsprogramm der organisierten Kirche dienlich bzw. nicht gefährlich sind, gesteht liberale Theologie diesen Prinzipien Einfluß auch nach innen zu, will sie sie im theologischen Selbstverständnis der Kirche selber zur Geltung gebracht sehen und die Orientierungsgesichtspunkte ihrer Mitgliedschaftspraxis durch sie mitbestimmt wissen. Die Kirche selber soll sich nun unter Einschluß der Anerkennung des Rechts der Subjektivität auf die ihr eigene, erfahrungsbezogene religiöse Selbstaulegung, unter Einschluß auch des Rechts auf die ihr eigene, Basisinitiativen überhaupt erst ermöglichende Gemeinschaftsbildung begreifen. Freilich, in dieser Umformung des Kirchenbegriffs ist für die liberale Theologie ebenfalls wieder das Aufsuchen einer »mittleren Linie« charakteristisch.

So war es Troeltsch, wiederum unter Bezugnahme vor allem auf Schleiermacher, wichtig, zu betonen, daß liberale Theologie, indem sie die Kirche selber als Ort individueller religiöser Selbstaulegung und freifließender Gemeinschaftsbildung zu betrachten strebt, doch an einem »Hauptpunkt« mit dem alten, auf Offenbarung, Schrift, Bekenntnis und Amt abgestützten Kirchenbegriff konform bleibt. Es ist der Punkt, wonach auch die liberale Theologie die religiöse Sozietät nicht durch die Leistung der Individuen begründet und erhalten sehen kann. So ging es auch Schleiermacher, wie Troeltsch bewußt hervorhebt, nicht um ein Verständnis der Kirche im Sinne des »atomistisch-mechanische(n) Vereinsgedankens«³² Es ging ihm vielmehr gerade um »die Anerkennung der den Individuen vorgeordneten zeugenden Kraft der Mitteilung, der die eigene Tätigkeit erst anregenden Gnade, der alles umfassenden historischen Gesamtmacht«³³. Das ist die mittlere Linie zwischen dem liberalen, auf das Recht der Subjektivität setzenden Prinzip und dem dogmatischen, die objektive Vorgegebenheit der ihr geltenden religiösen Wahrheit festhaltenden Kirchenbegriff.

32. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 31.

33. Ebd.

Auf dieser mittleren Linie kommt der Sachverhalt zur Geltung, daß es in religiöser Hinsicht die Subjektivität selber ist, die ihres unbedingten Gegründetseins in der Allgemeinheit göttlicher Anerkennung ansichtig wird. Gerade sofern sie sich religiös versteht, weiß sie sich auch noch in der Freiheit ihres eigenen Tuns nicht als in sich selber, sondern in einer bestimmten Gotteserfahrung gegründet. Von ihr her, von der Zusage des Evangeliums also, weiß sie sich zur Freiheit bestimmt, auch noch unter den Verhältnissen real existierender, aber bestimmungswidriger Unfreiheit. Das macht die Anlehnung an den alten dogmatischen Kirchenbegriff, der die Kirche als *creatura verbi*, als durch das Offenbarungseignis geschaffen versteht, auch von der Sache her möglich.

Der freilich entscheidende Unterschied ist dann nur der, daß das die religiöse Subjektivität von jenseits ihrer selbst her hervorbringende und tragende Gründungsgeschehen der Kirche nun nicht absolut, gänzlich im Jenseits menschlicher Geschichte bzw. in einer von ihr generell unterschiedenen Heilsgeschichte, sondern immer auch im Tradierungszusammenhang des Christentums zu stehen kommt. Es will nicht mehr supranaturalistisch, sondern selber im Kontext der historischen Weltansicht, also religionsgeschichtlich, verstanden sein. So bleibt das Offenbarungsgeschehen, die spezifisch christliche Weltsicht also, für dessen geschichtliche Mitteilung die Kirche steht, an die sich in ihm erschlossen findende, zugleich aber auch in ihrer Zeit lebende Subjektivität gebunden. Es vergegenwärtigt sich die spezifisch christliche Weltsicht selber vielfältig historisch gebrochen. Es bilden sich von ihr jedenfalls immer wieder neue, dem jeweils gegenwärtigen Bewußtsein sich einleuchtend machende Deutungszuschreibungen und Handlungsprogramme aus. Und die Kirche, sie fungiert als Tradierungsinstanz und verlockt so dennoch, obwohl sie eine den Individuen vorgeordnete historische Größe bleibt, zugleich zu »lebendigster und bewußtester Anteilnahme«³⁴, also zur Übernahme des Überkommenen in die eigene freie Einsicht und solidarische Verantwortung. Sie setzt also aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus auf die Bildung mündiger Christen und selbständiger Gemeinden. Sie realisiert ihre »Kompromißnatur«³⁵, indem sie einander widerstrebende Kräfte zusammenhält. Denn in einer sowohl durch ihr sozio-historisches wie theologisches Selbstverständnis »elastisch gemachten Volkskirche«³⁶ wird »Überlieferung und Fortschritt, Gemeingeist und Einzelselbständigkeit, Gesamtleitung und Gemeindefreiheit, äußere wechselnde Verfassungsvielfältigkeit und doch auch Einheit des sich immer wieder übereinstimmend bekennenden Geistes sein«³⁷.

34. A.a.O., S. 32.

35. Ernst Troeltsch: Die Kirche im Leben der Gegenwart, in: *ders.*: GS II, S. 91-108, S. 104.

36. Ebd.

37. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 32. Diese Formulierung schon macht

III. Das Theologieprogramm

Eine dergestalt offene, ebenso streitbare wie kompromißfähige, sich elastisch erweisende Volkskirche erzeugt einen spezifischen Theologiebedarf. Das volkscirchliche *Handeln* verlangt nach dem Konzept einer liberalen Theologie, die die Volkskirche als eine von der Sache her legitime Gestalt der Kirche verantwortet und sich als Orientierungskraft im volkscirchlichen Handeln selber zu bewähren vermag. Troeltsch meinte zwar doch auch das Zutrauen haben zu dürfen, daß »kirchliche Organisationen ... sich durch ihr eigenes geschichtliches Schwergewicht«³⁸ erhalten und es deshalb für die Selbststeuerung ihres Handelns keiner Dogmatik, sondern eines pragmatischen, anpassungsfähigen Umgangs mit ihrer Ordnung und ihrer Lehre bedarf. Solche Aussagen galten jedoch eher der Kritik eines in seinen überkommenen Lehraussagen und Lebensformen erstarrten Kirchentums, der Kritik einer praktisch verfehlten, aber amtskirchlich verbreiteten Sehnsucht nach einer »einheitlichen Bekenntniskirche«³⁹. Sie zielten nicht auf die Behauptung der Entbehrlichkeit einer Theologie der Volkskirche überhaupt. Einer solchen Theologie bedarf es vielmehr gerade aus einem doppelten Grunde. Zum einen, um dieses kirchliche Handeln, das sich mit seiner ganzen »rechtliche(n) Organisation und technische(n) Verwaltung auf die ungeheure Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des modernen Lebens und Denkens« einzustellen versucht, das deshalb auf »jeden Zwang formulierter Bekenntnisse« verzichtet⁴⁰, doch in seiner Identität als ein Handeln der christlichen Kirche bestimmbar zu halten. Zum anderen, um genau das, wofür die Kirche von ihrem eigenen Gegenstand her steht, das christliche Gottes-, Selbst- und Weltverständnis also, beziehbar zu machen, applikationsfähig zu halten auf das religiöse Deutungsinteresse und das moralische Motivationspotential des gegenwärtigen Bewußtseins. Liberale Theologie braucht die Kirche zur Sicherung ihrer Identität und zum Zwecke der sowohl flexiblen wie plausiblen Fortschreibung der von ihr zu erbringenden religiös-moralischen Deutungskultur.

Der Einspruch der dialektischen Theologie gegen die liberale Theologie galt freilich genau dem Vorwurf, daß mit ihr die Kirche ihre eigene, im biblischen Evangelium gründende Identität verloren habe⁴¹. Gerade weil sie die Kirche selber

zugleich unmißverständlich deutlich, daß die von Troeltsch programmatisch ins Auge gefaßte »Kompromißnatur« der Volkskirche zugleich deren Bereitschaft zum Konflikt einschließt. Nicht um die Vergleichgültigung des Differenten geht es, sondern um dessen Präzisierung im Rahmen einer das Verträgliche vom Unverträglichen scheidenden kirchlichen Streitkultur.

38. Troeltsch: Soziallehren (wie Anm. 26), S. 982.

39. Ebd.

40. Troeltsch: Die Kirche (wie Anm. 35), S. 108.

41. Vgl. *Hans-Georg Geyer: Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus*,

im Zusammenhang der kulturellen Evolution zu verstehen versucht habe, sei ihr sowohl die radikale Antithese der biblisch bezeugten Kreuzesoffenbarung zur ganzen geschichtlichen Welt des Christentums verborgen geblieben, als sie auch durch ihr Synthese- und Kompromißdenken deren anstößige, kultursprengende, in der Kreuzesbotschaft liegende Wahrheit von Gottes radikalem Gericht und seiner unverdienten Gnade gänzlich verraten habe. Diese Kritik zielte schließlich nicht nur darauf, die Wesensbestimmung des Christentums angesichts neuer Herausforderungen durch die historische Lage inhaltlich anders zu akzentuieren. Es sollte das Christentum nicht nur statt als Religion der freien Persönlichkeit nun als die Religion unter dem Kreuz und damit als die Religion unendlich gesteigerter Krisenerfahrung begriffen werden. Mit ihrer Berufung auf Schrift und Offenbarung behauptete sie vielmehr die allererst in ihre ursprüngliche Wahrheit wieder einkehrende Theologie zu sein.

Sie stellte in der ausschließlichen Behauptung ihres biblischen Rekursfundamentes die Identitätsbestimmung des Christentums damit aber auch auf eine Voraussetzung, die liberale Theologie in solcher Ausschließlichkeit anzunehmen, sich aus guten Gründen nicht in der Lage sah und sieht. Die von der dialektischen Theologie vollzogene Identitätsbestimmung der christlichen Kirche sollte ihrem eigenen Anspruch nach von genau der Art sein, daß sie deren historischem Dasein in dieser Welt gilt, ohne dessen Bedingungen selber zu unterliegen. Ohne von dieser Welt zu sein, soll das Offenbarungszeugnis die Kirche über ihren Auftrag in dieser Welt dennoch von Grund auf und immer wieder neu belehren⁴².

Demgegenüber ging und geht es liberaler Theologie keineswegs um eine Vergleichültigung der theologischen Identitätsvergewisserung kirchlichen Handelns. Sie weiß lediglich, daß solche Identitätsvergewisserung nur dergestalt zu leisten ist, daß sie dabei deren historischer Vermittlung immer mit ansichtig bleibt. Gerade darin erkennt sie schließlich die Ermöglichungsbedingung dafür, daß sie diese Identitätsbestimmung beziehbar halten kann auf das neuzeitliche Autonomiebewußtsein, dem sie sich als ein sowohl kritisches wie konstruktives Deutungsangebot muß zuschreiben können. Sie weiß, daß das Verfahren kirchlicher Identitätsbestimmung, dann jedenfalls, wenn es zugleich als über sich verständigt soll erscheinen können, sich immer daraufhin befragen lassen muß, welchen Anhalt es an der Bewußtseinsverfassung derer, denen es gilt und damit an der modernen volksgeschichtlichen Realität selber hat. Was z.B. hilft das Programm einer solchen Identität definitiv sichern wollenden, auf die Autorität der Schrift sich berufenden

in: *Rudolf v.Thadden (Hg.): Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978, S. 155-170.

42. Vgl. dazu des näheren *Wilhelm Grüb*: Karl Barths Ekklesiologie im Kontext der Problemgeschichte des neuzeitlichen Kirchenverständnisses, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 7, 1991, S. 29-46.

»einheitlichen Bekenntniskirche«, wenn es sich zugleich der Feststellung von der »Bekenntnislosigkeit der ungeheuren Mehrzahl der Kirchenmitglieder«⁴³ konfrontiert sieht.

Nein, um der praktischen Herausforderungen der modernen volksgemeinschaftlichen Realität selber willen muß an die Stelle einer unhistorischen, mit Absolutheitsansprüchen operierenden, sich unmittelbar auf Schrift und Bekenntnis berufenden Identitäts- und Auftragsbestimmung der Kirche, die historisch vermittelte, religionsgeschichtlich reflektierte, »Wesensbestimmung des Christentums« treten. Und an die Stelle der die kirchlich vorgegebenen Lehrgrundlagen entfaltenden Dogmatik muß – nicht die Abschaffung der Dogmatik – wohl aber deren Transformation in die die religiöse Erfahrung im Zusammenhang des neuzeitlichen Autonomiebewußtseins reflektierende, Schrift und Bekenntnis bewußt gegenwartspraktisch auslegende »Glaubenslehre« treten.

Troeltsch hat dieses Theologiekonzept wiederum im engen Anschluß an Schleiermacher beschreiben können, auch wenn ihm durch die Radikalisierung des historischen Denkens die Wesensbestimmung des Christentums und durch die Pluralisierungsschübe der modernen Gesellschaft die Durchführung einer kirchlich konsensfähigen Glaubenslehre erheblich erschwert schien. Dennoch sollte auf der Linie Schleiermachers immer noch gelten, daß es »das bleibende Wesen des Christentums, seine geschichtlichen Entwicklungen, die jeweils besondere individuelle Gegenwartsformation der christlichen Idee und die maßgeblich daraus entspringenden Zukunftswege sich klar(zu)machen (gilt), um die Volkskirche lebendig und doch einheitlich, überlieferungsstark und doch fortschrittlich, zusammengeschlossen und doch individuell mannigfaltig zu erhalten«⁴⁴ So also erfolgt die Identitätsvergewisserung der Volkskirche nicht im unvermittelten Rekurs auf Schrift und Bekenntnis, sondern im Modus der den Bedingungen der modernen historischen Weltansicht Rechnung tragenden »Wesensbestimmung des Christentums«. Dahingehend hat es Troeltsch in seiner vor allem methodisch reflektierten Beantwortung der Frage »Was heißt ›Wesen des Christentums?‹«⁴⁵ auch zu verstehen gegeben. Er war dort schließlich der Meinung, daß es eben diese »Wesensbestimmung« ist, die »gerade diejenige innere Einigung und Verständigung herbeizuführen (sucht), die nach der Zersetzung der Autorität der Dogmen allein möglich ist. Sie baut in einer neuen Weise dasjenige auf, was in der alten Form unmöglich geworden ist. Und sie will es so aufbauen, daß bei der Anerkennung des Wesens, der Hauptsache, recht verschiedene Ansichten im einzelnen und eine recht verschiedene Stellung zum Dogma frei bleiben können«⁴⁶.

43. Troeltsch: Soziallehren (wie Anm. 26), S. 982.

44. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 25.

45. In: GS II, S. 386-451.

46. A.a.O., S. 438.

Gerade um des volksskirchlichen Handelns braucht es eine die »Wesensbestimmung des Christentums« erbringende und sie entfaltende Theologie. Sie soll den orientierungssicheren, die kirchliche Identität wahren Umgang mit unterschiedlichen Glaubensauffassungen und Frömmigkeitsstilen ermöglichen. In der Orientierung an diesem Leitfaden ist dann vieles erlaubt im Leben der Kirche, ihrer Predigt, ihrem Unterricht, ihrer Seelsorge, aber eben nicht alles. Einiges geht gerade noch, anderes schlicht daneben, einfach weil es nicht mehr unter die dem Hauptsächlichen Rechnung tragenden Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens gerechnet werden kann. Das »Wesen« fungiert als eine solches Urteil ermöglichende kritische Norm, wie als eine das eigene Handeln steuernde programmatische Zielsetzung.

Freilich, die Wesensbestimmung erreicht nicht mehr diejenige Objektivität, die den rechtlich verpflichtenden, unabänderlichen Dogmen zukam. Der historische Relativismus ist ja unweigerlich in sie selber eingewandert. Dennoch handelt es sich auch nicht um »den Subjektivismus beliebiger Willkür, der alles für das Wesen halten dürfte, was ihm gerade einleuchtet«⁴⁷. Dafür hat die Methodik historischer Urteilsbildung zu sorgen. Zuletzt nur persönlich zu verantwortende, immer auch Bekenntnischarakter annehmende Rechenschaftsabgabe bleibt sie gleichwohl. Daran ist aber kein Schaden zu finden. Denn erstens gilt, daß alle Anstrengungen, unabänderliche Normen festzuhalten, auf der objektiven kirchlichen Geltung von Schrift und Bekenntnis zu beharren, nichts daran ändern, daß in Wahrheit doch jeder diese normativen Vorgaben anders auffaßt. Es führt zumindest der Vorgang ihrer Auslegung und Anwendung immer in soweit zur Pluralisierung und Individualisierung ihres Verständnisses, als nicht zugleich auch eine Einigung über das methodisch-hermeneutische Verfahren, das es dabei zu befolgen gilt, erzielt wird. Und zweitens ist es genau dieser Subjektivismus in der Wesensbestimmung des Christentums, der dort, wo er nur in seiner Unumgänglichkeit auch zugestanden wird, die Chance zu konfessorischer Offenheit ermöglicht. Er ist es schließlich, der es zuläßt, den eigenen Standpunkt festzuhalten, um ihn zugleich auf den anderer hin zu relativieren, Andersheit also nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung zu erfahren. Er ist die Chance, »Erbauung und Stärkung auch in dem zu gewinnen, was zunächst fremd und abstoßend wirkt«⁴⁸. Am Leitfaden der Wesensauffassung vom Christentum gewinnt volksskirchliches Handeln orientierungssichere Beweglichkeit im Umgang mit einer unübersichtlich gewordenen, traditionell-kirchlich weithin kaum noch geprägten religiösen Lage. Dann weiß sich volksskirchliches Handeln vor überzogenen Absolutheitsansprüchen ebenso bewahrt wie vor der kleinmütigen Preisgabe des dem eigenen Glauben und seiner Herkunftsgeschichte innewohnenden Wahrheitsbewußtseins.

47. A.a.O., S. 436.

48. A.a.O., S. 438.

Der dem christlichen Glauben sowohl von seinem Ursprung her wie in seiner Gegenwartsbedeutung wesentliche Gehalt, will dann freilich auch in seiner Lebendigkeit entfaltet und dem gegenwärtigen Bewußtsein als tragfähige Deutungszuschreibung vermittelt sein. Vor dieser Aufgabe jedenfalls steht volkscirchliches Handeln in allen seinen Vollzügen. Gerade weil es unter der Kanzel oder an den Gräbern meist kaum Vertrautheit voraussetzen kann mit den tradierten Lehrgehalten des Christentums, muß es die Verständigung über die Erfahrungen suchen, die die Menschen jeweils auf die ihnen eigene Weise mit sich selber, mit Gott und der Welt machen. Religiöse Rede muß zur Verständigung menschlichen Lebens über sich selber gelangen. Sie muß versuchen, solche Verständigung dergestalt tiefer zu legen, daß sie auf plausible, also subjektiv einleuchtende Weise in den Deutungshorizont des christlichen Glaubens gerückt werden kann. Um zu einem in dieser Weise deutenden Umgang mit menschlicher Lebenserfahrung fähig zu sein, bedarf volkscirchliches Handeln somit der Entfaltung der wesentlichen Gehalte des Christentums in einer »Glaubenslehre«. Troeltsch hat diese praktische Funktion der »Glaubenslehre« energisch betont. Sie soll der kirchlichen Predigt »Anleitung« geben. Sie soll dem Prediger helfen, die »Ausdrucksmittel des religiösen Gefühls« deren er bedarf, auch systematisch ordnen zu können⁴⁹.

In Gestalt solcher Glaubenslehre als einer praktischen Disziplin bewährt sich die liberale Theologie als eine Theorie volkscirchlichen Handelns. Mit ihr nämlich gibt sie Anleitung zur Bewältigung der für die Volkskirche charakteristisch schwierigen Situation religiöser Kommunikation. In solcher Situation, die das Wort »Kirche« meistens nur als Reizwort kennt, kann es schließlich gerade nicht darum gehen, unter Berufung auf den Geltungsanspruch von Schrift und Bekenntnis den Wahrheitsanspruch kirchlicher Verkündigung autoritativ behaupten und durchsetzen zu wollen. Weil es eine Situation ist, in der das Recht der Subjektivität auf das selbst Eingesehene Anerkennung verlangt, kann es vielmehr nur darum gehen, die in der biblischen und kirchlichen Überlieferung beschlossenen Gehalte des christlichen Glaubens zum erhellenden Deutungsangebot eigener Gegenwarts- und Lebenserfahrung auszuarbeiten. Es ist denn auch diese am kritisch bestimmten Wesensgehalt des Christentums ausgerichtete, von Schrift und Tradition auf inspirierende Weise Gebrauch machende, die Reflexion religiöser Gegenwartserfahrung betreibende Glaubenslehre, die liberale Theologie an die Stelle der die normativ-kirchliche Autorität von Schrift und Bekenntnis auslegenden Dogmatik setzt.

49. Troeltsch: Schleiermacher (wie Anm. 5), S. 27. Zum praktischen Sinn der Dogmatik bzw. Glaubenslehre vgl. ebenfalls: Die Dogmatik der »religionsgeschichtlichen Schule«, in: *ders.*: GS II, S. 500-524; *ders.*: Art.: Dogmatik, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Sp. 106-109; Glaubenslehre, hg. von Gertrud v. Le Fort (Neudruck der Ausgabe München 1925), Aalen 1981, S. 1-5.

Freilich, Schleiermacher konnte diese Umbestimmung noch so vollziehen, daß die individuelle Gestalt, die seine Glaubenslehre mit ihren Deutungszuschreibungen ans fromme Bewußtsein annahm, sich zugleich doch im engen Anschluß hielt an die mit Schrift und Bekenntnis sich konform wissende, konsensfähige Darstellung der gegenwärtig geltenden kirchlichen Lehre. Troeltsch glaubte dieses Zutrauen nicht mehr haben zu können⁵⁰. Vor allem aber sah er es gerade als einen, ihre kirchliche Brauchbarkeit steigenden Vorteil an, wenn die Glaubenslehre ihre lehrhaften Züge abstreift und eine »Fülle individueller Unterschiede«⁵¹ in sich selber zuläßt, also selber im Plural auftritt. Denn dann behauptet sie von vornherein keine andere Autorität als diejenige, die sie durch ihre eigene Darstellung des christlichen Glaubensbewußtseins gewinnt. Sie will gar nicht mehr direkt sagen, was andere glauben, predigen und lehren sollen. Auch für die Prediger und Lehrer der Kirche will sie »im Grunde immer nur eine Anleitung (sein) zur Erzeugung einer eigenen Glaubenseinsicht, die dann der Praxis zugrundegelegt werden soll«⁵². Was für die religiöse Kommunikation in der die moderne Bewußtseinslage spiegelnden Volkskirche gilt, realisiert diese Glaubenslehre an sich selber. Geradeso will sie als hilfreiche Einweisung in diese Situation verstanden sein. Ihre Aufstellungen beanspruchen Geltung nur insoweit, als sie in die eigene Einsicht überführt, als Interpretationsgestalt eigener Erfahrung gelesen werden können. So ist die Glaubenslehre die immer allgemein gelten wollende, aber diesen Geltungsanspruch nur subjektiv einlösende, auf die Zustimmungsbereitschaft der Erfahrungssubjektivität setzende Rechenschaftsabgabe vom Lebensdeutungspotential des christlichen Glaubens. Oder, wie man auch kürzer sagen könnte, so ist sie eine von der biblischen und kirchlichen Überlieferung auf geschmackvolle Weise Gebrauch machende Selbstverständigung menschlicher Lebenserfahrung.

Troeltschs Vermutung, daß wohl »mancher schlichte Pfarrer schon lange in aller Stille und ohne allen dogmatischen Lärm eine solche Glaubenslehre (predigt), und mancher Laie ... sie kraft eigenen Glaubens in seinem Herzen (trägt)«⁵³, dürfte denn auch nicht nur für seine, sondern erst recht für unsere Zeit zutreffen. Die Theologie, in der volkshkirchliches Handeln sich heute allein ausgelegt finden kann, ist

50. Vgl. *Hans-Joachim Birkner: Glaubenslehre und Modernitätserfahrung*. Ernst Troeltsch als Dogmatiker, in: *Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch-Studien*, Bd.4, Gütersloh 1987, S. 325-337.

51. Troeltsch: *Glaubenslehre* (wie Anm. 49), S. 4.

52. A.a.O. S. 4; vgl. auch den Dogmatik-Artikel Troeltschs in der 1. Aufl. der RGG, wo er hervorhebt, daß die Glaubenslehre zur »Erziehung und Beratung des auch für sich in seinem Glauben selbständigen praktischen Geistlichen« und darüber hinaus »jedem an diesen Fragen Interessierten zur Selbstverständigung über sein religiöses Denken dienen« solle (wie Anm. 49), Sp. 109).

53. GS II, S. 524.

Erfahrungstheologie in liberaler, auf die individuelle und gruppenspezifische Zustimmungsbereitschaft setzender Perspektive.

Dabei steht denn auch der Einspruch, den die dialektische Theologie einst gegen solche Erfahrungstheologie liberaler Prägung von Schleiermacher über Ritschl und Herrmann bis zu Harnack und Troeltsch formuliert hat, längst nicht mehr für eine realistische Alternative. Eine wirkliche Alternative bedeutet dieser Einspruch schon deshalb nicht, weil auch die dialektische Theologie, die nach der Katastrophe des 1. Weltkriegs zunächst als radikale Kirchenkritik aufgetreten ist und sich schließlich zu einer strikt christologischen Konstitutionstheorie wahrer, bekennender Kirche transformiert hat, im Blick auf ihre Realisierungsbedingungen zuletzt an den Herausforderungen selber nicht vorbeikommt, vor denen das mit der modernen Bewußtseinslage, mit dem gesellschaftlichen Individualismus und Pluralismus konfrontierte volkscirchliche Handeln praktisch steht. Mit der Auskunft, daß es bei dem allem nur um den soziologischen Außenaspekt der Kirche, nicht aber um die im Offenbarungsgeschehen gründende Wahrheit ihrer Botschaft geht⁵⁴, konnte und kann sich die mit diesem Aspekt gleichermaßen konfrontierte kirchliche Arbeit auf die Dauer nicht zufrieden geben.

Im Rückblick kann man so vielleicht sagen, daß die dialektische Theologie zwar zur Identitätsvergewisserung kirchlichen Handelns auf neue, ihrer Zeit entsprechende Weise beigetragen hat, indem sie es in allen seinen Vollzügen vom Verkündigungsauftrag her hat verstehen lassen. Man wird aber ebenso sagen müssen, daß sie diese christologische Identitätszuschreibung nicht in ein Programm der sozialen Gestaltung und kommunikativen Realisierung der Kirche unter den modernen, hochdifferenzierten gesellschaftlichen Verhältnissen zu überführen vermocht hat. Es sei denn, man denkt an hochengagierte Gruppierungen, idealtypisch vorgestellte Basisgemeinden, die diese Kirche Jesu Christi in lebendigem Zeugendienst als Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern aktual darzustellen in der Lage waren und sind⁵⁵. Solche – im Verständnis Troeltschs eher sektenhaften – Gruppierungen sind jedoch ebensowenig eine komplette Alternative zur Volkscir-

54. Barths Ekklesiologie arbeitet auch noch in ihrer am weitesten ausgeführten Gestalt durchgängig mit der Unterscheidung von soziologischer Außenperspektive und theologischer Innenperspektive der Kirche (Vgl. KD IV/1, S. 731f.; IV/2, S. 700f.; IV/3, S. 827f.). Er tut dies freilich dergestalt, daß von außen nie der Weg nach innen führt. Was die Kirche in ihrem Wesen ist, entscheidet sich in der theologischen Innenperspektive. Nur aus der allein dem Glauben erschlossenen Innenperspektive ist deshalb auch zu beurteilen, ob das, was von außen empirisch als Kirche sichtbar wird, wahre Kirche und nicht nur Scheinkirche ist.
55. Vgl. zur Abwägung dieses Interpretationsvorschlags *Wilhelm Grüb: Aktion und Kommunikation. Die Lebenswirklichkeit der Gemeinde in der Pneumatologie F. Schleiermachers und K. Barths*, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 5, 1989, S. 237-267.

che wie die dialektische Theologie eine vollständige Alternative zur liberalen Theologie. So sehr jene hochengagierten Gruppen im Raum der institutionell organisierten, aber eine Pluralität des Selbstverhältnisses zu ihr freigebenden Volkskirche Platz finden, ja unter Umständen deren lebendigsten Kern ausmachen, so sehr kommt es auch liberaler Theologie darauf an, daß kirchliches Handeln sich seiner eigenen, im Christusereignis gründenden Identität zu vergewissern hat, seine Offenheit für die Vielfalt möglicher Gestaltungen des Verhältnisses zu ihr also nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden darf.

Von seinen kirchenpraktischen Konsequenzen her gesehen läuft der Einspruch der dialektischen Theologie gegen die liberale Theologie somit allenfalls darauf hinaus, nicht das andere zu ihr zu sein, sondern ihrem erfahrungstheologischen Konzept ein bestimmtes, christologisch durchprägtes Format zu geben. Sie schärft ein, daß kirchliches Handeln eine neue, uns wahrhaft über uns aufschließende Erfahrung mit unserer alten, in sich verkehrten Erfahrung zu vermitteln strebt, daß es, indem es so zu bestimmter Freiheit verhilft, gerade in den heilsamen Widerspruch versetzt zur real existierenden Unfreiheit, in der wir – allen Autonomieanmutungen zum Trotz – individuell und kollektiv gefangen sind⁵⁶. Die umgreifende Perspektive liberaler Theologie aber ist es, daß sie ein seiner eigenen Identität dergestalt gewisses kirchliches Handeln dazu anhält, der tiefergelegten Selbstverständigung unseres bewußten, immer schon im Verhältnis zu sich stehenden Lebens zu dienen, schlicht einen – gerade aufgrund seiner Strittigkeit – überzeugenden Beitrag zur religiösen Deutungskultur der Gegenwart zu leisten.

56. Eine solche gleichsam erfahrungstheologische Fortschreibung der Grundeinsicht dialektischer Theologie betreibt gegenwärtig insbesondere Eberhard Jüngel. Vgl. z. B. seinen Versuch, das »Wahrheitsverständnis« des christlichen Glaubens an der »christlichen Wahrheitserfahrung zu verdeutlichen«: *Eberhard Jüngel: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«*, in: *ders.: Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III*, München 1990, S. 90-109, S. 101.